

Grondona, Ana Lucía

La comunidad en la obra de Emile Durkheim, ¿un enfoque comunal de la naturaleza de la sociedad?

V Jornadas de Sociología de la UNLP

10, 11 y 12 de diciembre de 2008

Cita sugerida:

Grondona, A.L. (2008). La comunidad en la obra de Emile Durkheim, ¿un enfoque comunal de la naturaleza de la sociedad?. V Jornadas de Sociología de la UNLP, 10, 11 y 12 de diciembre de 2008, La Plata, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.6121/ev.6121.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar> <http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

La comunidad en la obra de Émile Durkheim, ¿un enfoque comunal de la naturaleza de la sociedad?

Ana Lucia Grondona

Facultad de Ciencias Sociales- UBA

Versión preliminar. Por favor no citar¹

Esta ponencia está orientada por dos preguntas: ¿Durkheim forma parte de los sociólogos clásicos que problematizaron la cuestión de la comunidad? Y, si fuera así ¿qué papel(es) juega la comunidad dentro de su teoría social? Decimos que está “orientada” por estas preguntas, pues presentaremos algunas herramientas que pueden servir a una sistematización de la cuestión de la comunidad en la obra de Emile Durkheim, antes que esta sistematización ya terminada². En este ejercicio nos valdremos de algunos de los argumentos propuestos por Robert Nisbet en *La formación del pensamiento sociológico*.

1. La hipótesis Nisbet

La hipótesis central de Nisbet en el trabajo citado es que Durkheim presenta un enfoque comunal de la naturaleza de la sociedad. La comunidad sería la fibra de la que está hecha aquello *sui generis* social característico de la obra durkheimiana. “Comunidad, aclara Nisbet, en el sentido de grupos formados a partir de la intimidad, la cohesión emocional, la profundidad y la continuidad. Para él (Durkheim) la sociedad no es sino la comunidad, en su sentido más amplio (117)”.

Uno de las líneas argumentales que Nisbet construye para justificar su posición, y la que aquí nos interesa, parte de una relectura de *De la división del trabajo social*

¹ Dados los tiempos de presentación y entrega de las ponencias, inusualmente adelantados respecto de la fecha del congreso, fue imposible entregar una versión revisada del texto. Para obtener la versión final: anagrondona@gmail.com

² Un número importante de las reflexiones de este trabajo son el resultado de los debates sostenidos en el marco del equipo de investigación “Sociología de la Comunidad”, del Instituto de Investigaciones Gino Germani. También agradezco los aportes de Pablo Nocera y Daniel Sazbón.

al interior de la obra del sociólogo francés. En esta relectura la tesis doctoral habría tenido un primer objetivo original que en su desarrollo habría mutando en un segundo. El primer objetivo era probar que la división del trabajo en la sociedad moderna cumple la función de integrar, mediante diferencias complementarias (funcionales), a los individuos, y que logra hacerlo de modos aún más densos y fuertes que la solidaridad mecánica. En efecto, la solidaridad orgánica supone una intensificación de la interdependencia y de densidad de los lazos que Durkheim asoció a una mayor fuerza.³

Ahora bien, en el desarrollo de su tesis, Durkheim habría “descubierto” que, aún cuando la división del trabajo (en realidad, la solidaridad orgánica que de ella deriva) mostrara ser un equivalente funcional a las formas “comunitarias” de la solidaridad⁴, esta última no sólo preexiste a la primera en la evolución social, sino que debe subsistir en las formas modernas de sociedad:

Es entonces sin razón que a veces vemos en la división del trabajo el hecho fundamental de toda vida social. El trabajo no se divide entre individuos independientes y ya diferenciados que se reúnen y se asocian para poner en común sus diferentes aptitudes. Pues sería un milagro que diferencias, así nacidas al azar de las circunstancias, puedan ajustarse tan exactamente de manera de formar un todo coherente. Aunque preceden la vida colectiva, derivan de ella. No pueden producirse más que en el seno de una sociedad y bajo la presión de sentimientos y necesidades sociales; es esto lo que hacen que sean esencialmente armónicas. Por lo tanto hay una vida social fuera de toda división del trabajo, pero ésta última la supone. Es lo que establecimos directamente al hacer ver que hay sociedades cuya cohesión es debida esencialmente a la *comunidad de creencias y de sentimientos*, y que es de estas sociedades de donde salieron aquellas

³ Quizás nos asombre que un lazo que une el individuo a la comunidad al punto de *absorberlo en ella*, pueda romperse o ligarse con tanta facilidad. Pero aquello que causa la rigidez de un lazo social, no es lo mismo que causa la fuerza de la resistencia (DTS: 132 apartado I, capítulo V, Libro I)

La solidaridad mecánica liga menos fuertemente a los hombres que la solidaridad orgánica, no solamente de una manera general sino que, además a medida que avanzamos en la evolución social, ella va relajándose cada vez más (DTS: 133 apartado II, capítulo V, Libro I)

⁴ En la reseña que Durkheim realiza de la obra *Comunidad y Sociedad* de Ferdinand Tönnies en 1889 parece claro que la descripción de la Comunidad es análoga a la de las sociedades segmentarias simples con preeminencia de solidaridad mecánica.

cuya división del trabajo asegura la unidad (..)Libro II, Capítulo II (*Causas*) apartado IV.

En este punto, Nisbet ha completado la primera parte de su argumento: Durkheim sale a la búsqueda de un equivalente funcional para la *comunidad de creencias y sentimientos*, pero se encuentra con que esta no sólo es un presupuesto cronológico para la división del trabajo, sino un presupuesto cuasi-ontológico para la existencia de cualquier forma de sociedad. Una vez que ha establecido esto, el sociólogo norteamericano, avanza en una relectura del lugar de *De la división del trabajo social* en la obra de su autor, para marcar que Durkheim nunca más vuelve a hablar de las dos solidaridades. Por el contrario, en sus obras posteriores cuando se refiere a la coerción y solidaridad colectivas en nada se asemejan estos conceptos a los del modelo de la solidaridad orgánica. Entonces, afirma Nisbet, la sociedad se convierte en un complejo de elementos que había relegado a la sociedad primitiva de la solidaridad mecánica, siendo que la *definición del hecho social recupera las características propias de la solidaridad mecánica*.

Queremos detenernos en dos de las tesis de Nisbet que hemos mencionado: 1) la definición del hecho social recupera las características propias de la solidaridad mecánica, 2) la sociedad no es sino la comunidad, en su sentido más amplio, entendiendo por "comunidad" grupos formados a partir de la intimidad, la cohesión emocional, la profundidad y la continuidad. Entendemos que ambas tesis remiten al texto de *Las reglas del método sociológico*.

La definición clásica del hecho social pareciera estar acorde con la interpretación que nos propone Robert Nisbet. En efecto, se trata de "formas de hacer actuar, pensar y sentir que presentan la importante propiedad de existir independientemente de las consciencias individuales. (Durkheim 1965 *RMS*: 23). En este sentido, el texto de *Las reglas del método sociológico* está sostenido en la idea de síntesis creadora⁵, que implica que una agregación de individuos

⁵ "La vida está en el todo y no en las partes. No son las partículas inanimadas de la célula las que se nutren, se reproducen; en una palabra: las que viven; es la célula misma y solamente ella. Y esto que decimos de la vida podría repetirse acerca de todas las síntesis posibles." " Si se nos admite que esta síntesis sui generis que constituye toda sociedad,

conforma un todo de *sui generis* que, en virtud de su naturaleza distinta y superior (colectiva), se impone a estos individuos desde fuera (carácter exterior y coercitivo del hecho social). En este argumento resuena, sin dudas, la lógica de la solidaridad mecánica, asociada a la fuerza de la consciencia colectiva que imprime su carácter a las consciencias individuales. Ahora bien, en el primer capítulo del texto citado también se define al hecho social como “toda manera de hacer, *fijada o no*, susceptible de ejercer una coacción exterior sobre el individuo” (29) ¿A qué refiere esto de “fijadas o no”? Durkheim hace una suerte de gradación de los hechos sociales según su nivel de cristalización. Entre los hechos sociales más cristalizados se encuentran los fenómenos morfológicos, le siguen las instituciones (como el derecho), luego están las “corrientes de opinión” y, finalmente, lo que denomina “corrientes sociales”.

Las corrientes sociales son “explosiones pasajeras” típicas de los individuos reunidos “en masa” (réunis en foule). El ejemplo que trae Durkheim es el de las asambleas en las que se producen grandes movimientos de entusiasmo, de indignación, de piedad, que arrastran a momentáneamente a los individuos, luego extrañados de su propio comportamiento (Durkheim 1965: 25).

La inclusión de las corrientes sociales en la definición de hecho social (en pie de igualdad con las instituciones más cristalizadas) plantea un primer problema al argumento de Nisbet, pues la solidaridad mecánica (cuyas características habría tomado el hecho social) es un lazo basado en estados fuertes y *estables* de la consciencia común. En este sentido, la solidaridad mecánica aparece asociada a la tradición.⁶ Pero, si esto es así, de acuerdo a la definición del hecho social que

origina fenómenos nuevos, diferentes de los que tienen lugar en las conciencias solitarias, es preciso admitir que estos hechos específicos residen en la sociedad misma que los produce y no en sus partes, es decir, en sus miembros. Entonces en este sentido son exteriores a las sustancias minerales que componen al ser vivo. No se las puede reducir a los elementos sin contradecirse, ya que por definición suponen otra cosa que lo que contienen esos elementos” (1965 RMS 15)

⁶ Lo que fuerza a los estadios colectivos no es sólo el hecho de ser comunes a la generación presente, sino que, en su mayoría son un legado de las generaciones anteriores. Efectivamente, la consciencia común sólo se constituye y se modifica muy lentamente. Hace falta mucho tiempo para que una forma de conducta o una creencia llegue a este grado de generalidad y de cristalización; hace falta mucho tiempo también

vimos más arriba, hay una parte de la vida social (la de las explosiones pasajeras) a las que Nisbet, en contradicción con las definiciones de *Las reglas del método sociológico*, le estaría retaceando el carácter de hecho social.

Otro tanto ocurriría con la segunda tesis de Nisbet que nos interesaba analizar (más abarcativa que la anterior, pero parte de un mismo argumento). Según veíamos más arriba, en la lectura propuesta por el sociólogo norteamericano, la sociedad durkheimiana no sería sino la comunidad, entendiendo por “comunidad” grupos formados a partir de la intimidad, la cohesión emocional, la *profundidad* y la *continuidad*. Si, como vimos, la sociedad también se juega en las explosiones pasajeras de la masa, no parece pertinente reducirla a una comunidad de lazos profundos y continuos.

Hasta aquí hemos seguido una parte del argumento de Nisbet a partir de los textos de Durkheim para ponerlo en cuestión. Sin embargo, la sospecha respecto del “comunitarismo” de la mirada durkheimiana de lo social no se agota, ni mucho menos, en este argumento. ¿Acaso cuando Durkheim prescribe para los males de la modernidad el fortalecimiento de los grupos secundarios profesionales, no está admitiendo (como querría Nisbet) que el orden social moderno es improbable sin la reedición de alguna forma de comunidad?⁷ Ciertamente, pero habría que hacer algunas salvedades.

En primer lugar, se trata de una comunidad “a fabricar”, a construir como ingenieros de lo social (lo que implica cierto desafío para pensar “lo comunitario”). En efecto, lo que une a los distintos individuos de una misma rama son *intereses*, la comunidad de creencias y sentimientos se producirá después. Por

para perderlo. Por lo tanto es en su casi totalidad un producto del pasado. Ahora bien, lo que viene del pasado generalmente es objeto de un respeto muy particular. Una práctica a la cual todo el mundo se conforma unánimemente sin duda tiene gran prestigio; pero si además del asentimiento de los antepasados, ella es fuerte, menos aún osamos derogarla. *Por lo tanto, la autoridad de la consciencia colectiva está dada, en gran parte, por la autoridad de la tradición.* Veremos que esta última necesariamente disminuye a medida que se diluye el tipo segmentario. (apartado II Capítulo III Libro III)

⁷ A continuación, nos concentramos en el análisis de la comunidad en la obra de Durkheim a partir de una de las claves de lectura propuestas por De Marinis (2008), esto es, como “programa político”.

otra parte, los grupos secundarios funcionan como comunidad de sentimientos al interior, pero deben saberse parte de un todo orgánico del que dependen y estar sujetas al poder del Estado. En este sentido, la acción del Estado debe garantizar la individualidad de quiénes conforman estas comunidades⁸, haciendo de contrapeso para lo que de otro modo sería una absorción plena por parte del grupo (según explica la Ley de Mecánica Moral). Es decir, se trata de una comunidad de individuos que está integrada a un todo mediante los lazos de interdependencia de la división del trabajo y la acción reguladora del cerebro social ("comunidades" que renuncian a ser *totalidad*). Sin dudas, Durkheim piensa a estos grupos profesionales como espacios de fuerte moralización⁹ (de integración a partir de representaciones tenidas en común y de regulación), pero como espacios que moralizan *un aspecto* de la vida social. En efecto, en la propuesta de Durkheim queda claro que hay ámbitos de la vida social, tales como la vida doméstica, para los que los grupos profesionales no ofrecen mayor solución.

Aún hechas estas salvedades, que hacen de los grupos profesionales comunidades muy *sui generis*, es indudable que la descentralización profesional como proyecto está impregnada de algo del registro de "lo comunitario".

(Las corporaciones) están formadas por individuos sin ningún vínculo entre ellos, que no tienen más que relaciones superficiales e intermitentes, que hasta están dispuestas a mirarse como rivales o enemigos más que como cooperadores. Pero el día en que tengan tantas cosas en común, que las relaciones entre ellos y el grupo que forma parte sean hasta este punto *estrechas y continuas, nacerán los sentimientos de solidaridad*, hoy casi desconocidos, y *la temperatura moral* de ese medio profesional, actualmente *tan fría y tan extraña a sus miembros, se elevará necesariamente* (Durkheim 1995: 427. *Suicidio*)

Es necesario que (la corporación) deje de ser un conjunto de individuos que se encuentran en el día de la votación, sin tener nada en común entre

⁸ La descentralización profesional es parte de un proyecto que busca "una mayor concentración de fuerzas sociales", "crear poderes morales que tengan sobre la *multitud de individuos* una acción que el Estado no puede ejercer" (Durkheim: 1995: 438)

⁹ Mención aparte merecen la línea argumental durkheimiana que sostiene la fuerza moral de las corporaciones en su autoridad para reclamar sacrificios (Durkheim 1995: 430. *Suicidio*). Este argumento que relación moral-sacrificio-grupo será reproducido en el texto de 1906 *De la determinación del hecho moral*.

sí. No podrá cumplir la misión que se le asigna más que si, en vez de permanecer un ser convencional, se convierte en una institución definida, en una personalidad colectiva, con sus costumbres y *tradiciones*, sus derechos y sus deberes y su *unidad*. La gran dificultad no reside en decidir por decreto que los representantes serán nombrados por profesión y cuantos por cada una, sino en hacer de manera que cada corporación llegue a ser una individualidad moral (idem: 439)

Los grupos secundarios, entonces, vienen a aportar *calor y estabilidad* al lazo social, ajustando y afirmando el tejido social. En este punto, no deberíamos pasar por alto la filiación “funcional” que hace Durkheim entre las corporaciones y la familia.

La familia no debe, pues, sus virtudes a la unidad de descendencia: es muy simplemente un grupo de individuos que encuentran estar unidos entre sí en el seno de la sociedad política por una *comunidad más particularmente estrecha de ideas, de sentimientos y de intereses*. La consanguineidad pudo facilitar esta concentración (...) Pero muy otros factores han intervenido también: la vecindad material, la solidaridad de los intereses, la necesidad de unirse y luchar contra un peligro común o simplemente por unirse, fueron causas poderosas de acercamiento.

Pero estas características no son específicas de las familias: se hallan, aunque de otra manera, en la corporación. Así, el primero de estos grupos desempeñó un papel importante en la historia moral de la humanidad, ¿por qué el segundo sería incapaz de ello? (...)

Si hemos creído que debíamos acercar así la familia y la corporación, no se debió simplemente al deseo de establecer entre ellas un paralelo instructivo, sino a que estas dos instituciones no carecen de ciertas relaciones de parentesco (...). *El grupo profesional no recordaría a tal punto al grupo familiar si no hubiera entre ellos algún lazo de filiación. Y en efecto, la corporación fue en un sentido, heredera de la familia.* (Durkheim 1967 DTS: 19)

En esta línea argumental la búsqueda de equivalencia funcional pareciera superponerse a cierta inquietud por establecer un origen, como si fuera importante dejar marcado que el calor de los grupos profesionales es, en alguna medida, el calor del hogar.¹⁰

¹⁰ Sabemos que esta afirmación nos conduce a terreno minado. Durkheim ha realizado un esfuerzo teórico importante para desustanciar las relaciones familiares. Sin embargo, creemos que el ejercicio “histórico” de Durkheim habla de cierta necesidad de reeditar, en condiciones modernas, algo del calor del hogar.

Bien, entonces, parecería tener razón Nisbet, y sin dudas en gran medida la tiene. Ocurre sin embargo, que en este punto, como en otros, su negativa a ver inflexiones al interior de la obra de Durkheim, nos está jugando una mala pasada. La recuperación de los grupos profesionales, con su calor y estabilidad, no fue la única salida propuesta como "antídoto" a los males de la modernidad. Al respecto, es singularmente oportuno el señalamiento que realiza Honneth :

Decepcionado por los resultados prácticos de su propuesta, en los últimos años de su vida Durkheim da un viraje hacia una idea que comporta rasgos mucho más radicales: ahora ya no es la justa reorganización de la división del trabajo, sino la periódica repetición de situaciones proclives a una fusión colectiva, lo único que puede conducir en las sociedades modernas hacia una forma de integración social que no comporte el peligro de desorganización moral. Con este planteamiento teórico procedente de su libro sobre la religión Durkheim se convirtió también, sin quererlo y no de un modo muy diferente que Tönnies, en el instigador de un concepto de comunidad que no mucho más tarde se vería pertrechado con la materia inflamable del resentimiento crítico-cultural (2000: 7)

En este punto, mediante la revalorización de la "efervescencia colectiva" y de la producción de "verdades mitológicas" asociados a la acción colectiva, veremos reaparecer esa "otra" forma de la vida social, la de las explosiones pasajeras. Ahora bien, ¿estos momentos de reunión, de comunión, de asociación *sui generis* de cuerpos e ideas, pueden ser leídos como instancias comunitarias?

II. Del calor del hogar al calor de las masas

A partir del "descubrimiento" del fenómeno religioso (Ramos, 1982), Durkheim reformulará, en gran medida tanto su diagnóstico como sus propuestas de intervención sobre los males morales de la modernidad. Así, en *Las formas elementales de la vida religiosa* encuentra en los ritos religiosos -que reafirman a intervalos regulares los sentimientos e ideas colectivas que constituyen la unidad de la personalidad colectiva- una instancia de "reparación moral" (refection moral). Esta reparación se obtiene mediante reuniones, asambleas, congregaciones en la que los individuos se acercan unos a los otros, "reafirmando en común sus sentimientos comunes". Las ceremonias religiosas encuentran un equivalente funcional para la modernidad laica en las conmemoraciones

nacionales. Sin embargo, dada la "mediocridad moral" de la Francia contemporánea, dirá Durkheim, resulta muy difícil representarse en qué podrían consistir las ceremonias del futuro. Ocurre que se trata de una etapa de transición moral en la que los viejos dioses no han muerto, pero tampoco han nacido nuevos. Pero, nos dice confiado Durkheim, este estado de incertidumbre y agitación confusa no durará para siempre, llegará el día en que "nuestras sociedades conocerán nuevamente horas de *efervescencia creadora* en el transcurso de las cuales nuevas ideales y se derivarán nuevas formulas que servirán de guía para la humanidad; y estas horas, una vez vividas, harán que los hombres comprueben espontáneamente la necesidad de revivirlas de tiempo en tiempo a través del pensamiento, es decir, de mantener el recuerdo mediante de fiestas que revivan regularmente sus frutos" (2002: 404).

¿De qué se trata esto de la "efervescencia colectiva"?:

Si la vida colectiva, al alcanzar un cierto grado de intensidad, da lugar al pensamiento religioso, es porque determina un *estado de efervescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica*. Las energías vitales resultan sobreexcitadas, las pasiones activadas, las sensaciones fortalecidas; incluso hay algunas que sólo se dan en tales momentos. *El hombre no se reconoce a sí mismo, se siente transformado y transforma al medio que lo rodea*. Con el fin de explicar esas impresiones tan particulares que siente, presta a las cosas con las que está más directamente en contacto propiedades de las que carecen, poderes excepcionales, virtudes que no poseen los objetos de la experiencia común. En una palabra, *sobreañade al mundo real en que se desarrolla su vida profana otro que, en un determinado sentido, no existe más que en su pensamiento, pero al que, en comparación con el primero, atribuye una especie de dignidad más elevada*. Se trata, pues, en base a este doble título de un mundo ideal (2002 FEVR, p.393)

En las conclusiones de *El suicidio*, Durkheim no parecía tener una mirada tan favorable sobre estas instancias de "efervescentes". En efecto, entonces afirmaba que no había que deslumbrarse por el desarrollo de las ciencias y de las artes, pues este se daba en medio de una "efervescencia enfermiza, de cuyas dolorosas resultas cada uno de nosotros se resiente" (2005: 412). Para 1912 el problema ha dejado de ser la "efervescencia" en sí, para derivar en el problema

de su ritualización¹¹. Al respecto, para nuestro análisis es importante marcar que, a diferencia de lo que ocurría con los grupos profesionales, los rituales funcionan como “reparadores morales” en tanto su acción sea regular, pero *no constante*.¹² En este sentido, el concepto de “efervescencia colectiva” parece recuperar las características de lo que arriba veíamos como “corrientes sociales”, en tanto se trata de explosiones intensas de “alta temperatura moral”, pero de corta duración:

En los momentos de efervescencia de éste género se han constituido en todo tiempo los grandes ideales en los cuales descansan las civilizaciones (...) Lo ideal tiende entonces a no formar más que una sola cosa con lo real; por eso los hombres tienen la impresión de que están muy próximos los tiempos en que el ideal llegará a ser la realidad misma y en que el reino de Dios se realizará en esta tierra. *Pero la ilusión nunca es durable* porque esta misma exaltación no puede durar: es demasiado agotadora. Una vez pasado el momento crítico, la trama social se relaja, el intercambio intelectual y sentimental disminuye, los individuos retornan a su nivel ordinario. Entonces, todo lo se ha dicho, hecho, pensado y sentido durante el período de tormenta fecunda no sobrevive ya sino en forma de recuerdo, de recuerdo prestigioso, sin duda, lo mismo que la realidad que evoca, pero con la cual ha dejado de confundirse.” (Durkheim 2000a JHJR: 114, 115)

Justamente, la apuesta (ciertamente política) de Durkheim tendrá que ver con la ritualización y regularización de estas instancias de creación y recreación de los ideales sociales.

¹¹ Quizás sería pertinente plantear algún paralelo con la cuestión de la rutinización del carisma en la obra weberiana.

¹² Así: « C'est donc dans ces milieux sociaux effervescents et de cette effervescence même que paraît être née l'idée religieuse. Et ce qui tend à confirmer que telle en est bien l'origine, c'est que, en Australie, l'activité proprement religieuse est presque tout entière concentrée dans les moments où se tiennent ces assemblées. Certes, il n'est pas de peuple où les grandes solennités du culte ne soient plus ou moins périodiques ; mais, dans les sociétés plus avancées, il n'est, pour ainsi dire, pas de jour où l'on n'adresse aux dieux quelque prestation rituelle. (...) La vie pieuse de l'Australien passe donc par des phases successives de complète atonie et, au contraire, d'hyper-excitation, et la vie sociale oscille suivant le même rythme. C'est ce qui met en évidence le lien qui les unit l'une à l'autre *tandis que, chez les peuples dits civilisés, la continuité relative de l'une et de l'autre masque en partie leurs relations. On peut même se demander si la violence de ce contraste n'était pas nécessaire pour faire jaillir la sensation du sacré sous sa forme première*. En se ramassant presque tout entière dans des moments déterminés du temps, la vie collective pouvait atteindre, en effet, *son maximum d'intensité et d'efficacité et*, par suite, donner à l'homme un sentiment plus vif de la double existence qu'il mène et de la double nature à laquelle il participe » (2002 : 214)

III. De la tradición al mito

Junto con el “descubrimiento” de los rituales sociales, producto de aventurarse en la sociología de la religión, Durkheim también encontrará en la construcción de *verdades mitológicas* una de las llaves fundamentales no sólo para el estar juntos y en común, sino también para el “actuar en común”.

Según explica en el texto de *Pragmatismo y sociología*, todas las sociedades tienen necesidad comprender y dar cuenta del mundo que las rodea. Esta necesidad hace surgir una función especulativa que intenta reconfigurar una explicación coherente del mundo y de la sociedad mediante una cosmovisión formada por representaciones colectivas. Este modo de pensar que tiene la sociedad comparte las dos principales características de la *verdad*: es impersonal y estable (aunque sea distinta para las diversas sociedades). Justamente, la primera intuición del reino de la verdad está dada por la experiencia colectiva y a través de ella, pues es la primera experiencia en la que se puede intuir una distancia entre las representaciones sensibles individuales, fluctuantes y dependientes de los sentidos, y las representaciones estables e impersonales. Así, los conceptos son tenidos por verdaderos *por el hecho de ser colectivos*.

Ahora bien, Durkheim se pregunta si esto no supone ignorar uno de los aspectos del concepto de verdad que es el de “estar de acuerdo con la naturaleza de las cosas” (verdad en el sentido de adecuación). Efectivamente, en las sociedades contemporáneas una parte de los conceptos que tienden a volverse colectivos son producidos por la ciencia crítica y objetiva. Sin embargo, aclara, debe notarse que la mayor parte de los conceptos de los que no servimos no tienen este origen sino que nos vienen heredados gracias al lenguaje, sin que sean sometidos a crítica previa. Los conceptos elaborados científicamente siguen siendo minoritarios.¹³ Aún más, como ya había mostrado en el texto de *Las formas*

¹³ Es más, entre los conceptos elaborados científicamente y los conceptos comunes hay sólo una diferencia de grado, en tanto una representación colectiva por el sólo hecho de serlo trae garantías de objetividad, ya que no podría haberse generalizado de no ser que esté de acuerdo con la naturaleza de las cosas. A pesar de que el control de las representaciones elaboradas por la ciencia es un control metódico, todas las representaciones están sometidas a algún control, específicamente al control dado por la

*elementales de la vida religiosa, "la fe es impermeable a la experiencia", tanto en el caso del mago que realiza un ritual como de un científico que desarrolla una experiencia*¹⁴: La ciencia y su verdad, entonces, está tan sostenida en la fe como las otras verdades, siendo que la idea que colectivamente construimos sobre su naturaleza expresa un estado de opinión (2002 FEVR, p. 407)¹⁵. Pues bien, en este sentido, la ciencia no tendrá privilegio sobre otras formas de conocimiento.

Pero, ¿qué tipo de conceptos son aquellos que no han sido elaborados "metódica y científicamente"? Según el sociólogo francés, dos modelos han servido para "administrar" la verdad. El primero se caracteriza por una comunión y confusión de espíritus de manera que forman *uno sólo*; mientras que el segundo modelo funciona gracias a la comunión de todos los espíritus con *un mismo objeto* sin que por ello estos pierdan su individualidad. El primer modelo responde al modo en que

experiencia, pues ningún concepto que esté reñido con ella puede persistir por demasiado tiempo. Las creencias religiosas, como todas las representaciones colectivas, por más extrañas que sean tendrán siempre su propia verdad. Cabe preguntarse en relación a este argumento, en qué medida la experiencia puede realmente impugnar un concepto heredado, ya que cabría suponer que ante un hecho que niegue la verdad de un concepto, es mucho más probable que se ensayen hipótesis *ad hoc* que sostengan la validez del mismo. El propio Durkheim se plantea este mismo problema.

¹⁴ "Los fracasos intermitentes del Intichiuma no quiebran su confianza en el rito, de hacerlo se produciría una gran conmoción en su ser. *No ocurre de manera distinta con el científico*. Cuando una ley científica se haya establecida, no es abandonada por el descubrimiento de un hecho que la contradiga. Aún es preciso que se llegue a la conclusión de que tal hecho no comporta más que una sola interpretación y que no es posible explicarlo a no ser abandonando la proposición que parece contradecir (...) *así pues, si el creyente se muestra indócil ante ciertas lecciones de la experiencia, lo hace fundándose en otras experiencias que le parecen más concluyentes*. El científico no actúa de otra manera; lo hace tan sólo más metódicamente" (2002 FEVR, p. 336, la itálica es nuestra)

¹⁵ Durkheim intentará por varios medios no caer en un nuevo tipo de nominalismo, razón por la que da argumentos que permiten sostener que el pensamiento social es un pensamiento adecuado a la naturaleza de las cosas del mundo físico (verdad en el sentido de adecuación). Por un lado, sostiene que la sociedad no es un imperio dentro de otro imperio, el reino social es un reino natural, aunque más complejo. A partir de aceptar esta premisa, es imposible creer que la naturaleza se diferencie tan radicalmente de sí misma como para que las relaciones fundamentales que existen entre las cosas sean esencialmente dispares en cada uno de los distintos reinos naturales (FEVR, p. 21). Por otro lado, el sociólogo argumenta que a medida que el lazo que une al pensamiento con las sociedades particulares va relajándose, el pensamiento se hace cada vez más impersonal y se universaliza, es decir, se va haciendo más verdadero. La verdad no sería, entonces, un dato originario, sino un producto de la historia, el límite ideal al que nos acercamos cada vez más sin que jamás podamos alcanzarlo (FEVR, p. 407). Este tipo de argumentos también aparecerán en *Pragmatismo y sociología*.

opera el pensamiento denominado *mítico*, y el segundo al pensamiento *científico*, pues el objeto de comunión que garantiza el acuerdo lógico necesario en este modelo es justamente la ciencia. (Durkheim 2003 *P y S*: 175 a 179)

La verdad, entonces, es una búsqueda que comparten todas las sociedades, una función que puede ser llevada a cabo de modos distintos y que no está subordinada a ninguna otra. A diferencia de lo que sostenía el pragmatismo, la especulación no está subsumida a la práctica, se trata de aspectos distintos de la vida colectiva, que incluso apuntan a disposiciones de ánimo tan diversas que deben estar separados en el tiempo:

El papel de la conciencia no es dirigir el comportamiento de un ser que no tendría necesidad del conocimiento: *su papel es constituer un ser que no existiría sin ella* (2003 *P y S*: 170, la itálica es nuestra).

El mundo construido por las mitologías ha sido para el hombre, en ciertas civilizaciones, *el mundo real*." (2003 *P y S*: 202, itálica nuestra)

Las representaciones que crean el mundo sobre el que predicán son una condición necesaria para la existencia de las sociedades que han creído en ellas, pues la vida común supone ideas comunes, "una unanimidad intelectual"¹⁶. Las primeras formas que adquiere la verdad es, entonces, religiosa, como todas las funciones e instituciones sociales. La vida social bajo esta forma de totalidad indivisa y religiosa se irá diferenciando paralelamente al proceso de división que sufren los grupos sociales, como consecuencia de su crecimiento. Esta división creciente marca el pasaje de una sociedad primitiva en la que el grupo familiar es confundido con el grupo económico, político, jurídico y religioso a una sociedad en la que estas funciones no coinciden en el mismo grupo¹⁷. Es gracias

¹⁶ "La vida social exige que las conciencias individuales estén de acuerdo. Para que ellas se den cuenta es preciso que cada una de las conciencias individuales exprese lo que la sociedad experimenta. Ahora bien la sociedad no puede lograr esto más que con la ayuda de las cosas tomadas como símbolos. *Es porque la sociedad se expresa por medio de las cosas que es llevada a transformar, a transfigurar lo real.* (...) Las representaciones míticas son falsas en relación con las cosas, pero verdaderas en relación a los sujetos que las piensan" (2003 *P y S*: 177)

¹⁷ Esta descripción no deja de tener cierto parentesco con lo expuesto por Weber en el "Excurso" de *Ensayo sobre la sociología de la religión*: "La evolución consiste en una separación progresiva de todas estas funciones diversas y sin embargo primitivamente confundidas: el pensamiento laico y científico está separado del pensamiento mítico y

a la progresiva especialización y separación de las esferas de la vida, que la ciencia va a transformarse en la “administradora” principal de la verdad en las sociedades contemporáneas. Ahora bien, esta descomposición de la totalidad significa una crisis, pues no hay ya *un* sentido ni *una* verdad que oriente la práctica. La ciencia tampoco está capacitada para tal cometido, recordemos el reproche de Durkheim a Comte:

“Si Comte ha podido creer que la sociología iba a poder proveer directivas a la conciencia pública, es que tenía sobre la evolución social ideas simplistas (...) Ahora bien, no separa nada así: la sociología –él mismo por otra parte lo ha reconocido- tiene un objeto más complejo que todas las otras ciencias. No puede sino emitir hipótesis fragmentarias, y estas no han tenido hasta hoy día acción sobre la conciencia popular.” (P y S, p. 181 y 182).

Durkheim vislumbra que, aun si la ciencia es el modo “hegemónico” en que las sociedades contemporáneas administran la verdad, debemos convivir con otro modo de administración que, a pesar de haber pertenecido originariamente a las sociedades del pasado, persiste y persistirá siempre¹⁸. Efectivamente, al interior de las sociedades modernas se sostienen fórmulas que parecieran no tener un carácter religioso, pero que sin embargo tienen el carácter de dogmas que no se discuten, como las nociones de “democracia”, de “progreso”, de “lucha de clases”, etc. Esta persistencia está basada fundamentalmente en la *efectividad práctica* de estas verdades mitológicas, ya que al expresar una *concepción unánime basada en una comunión de todos los espíritus, aparecen con tal fuerza y autonomía que logran sustraerse del control y de la duda e imponerse como verdades* (P y S, p. 184). Durkheim expresa esta idea con toda claridad en *Las formas elementales de la vida religiosa*:

El fiel que ha comulgado con su dios no es tanto un hombre que ve nuevas verdades que ignora el que no cree; *es un hombre que puede más*. Siente en sí una fuerza mayor para soportar las dificultades de la existencia o para

religioso; el arte se ha separado del culto; la moral y el derecho se han separado del rito.” (2003 P y S: 191 y 192)

¹⁸ “Vemos así que el pensamiento científico no reina sólo. Hay, habrá siempre en la vida social, lugar para una forma de verdad que se expresará quizás de forma muy laica, pero que tendrá ,a pesar de todo, un fondo mitológico y religioso” (2003 P y S: 184)

vencerlas. Se siente como elevado por encima de las miserias humanas porque se siente elevado por encima de la condición de hombre; se siente a salvo del mal, con independencia de cuál sea la forma en que lo conciba" (2002: 388, *itálica nuestra*)

En contraste con esta proximidad entre las verdades mitológicas y la acción, la ciencia por su misma complejidad y por la actitud mental que requiere nos ha llevado a reconocer que ella es tan sólo una verdad fragmentaria más, aunque intentemos por todos los medios rescatarla. ¿Qué hacer, entonces?:

Aquí hay que actuar, hay que vivir y para vivir, hace falta otra cosa que la duda. La sociedad no puede esperar que sus problemas sean resueltos científicamente: está obligada a decidirse sobre lo que debe hacer; y para decidirse, es preciso que se haga una idea sobre lo que es.

Esta representación de sí misma que es indispensable para su acción, para su vida ¿adónde irá a buscarla? Sólo hay una solución: en ausencia de un conocimiento objetivo no puede conocerse más que desde fuera, no puede más que esforzarse por traducir el sentimiento que tiene de sí misma y por guiarse según él. *Dicho de otro modo, le es preciso conducirse según una representación que sea de la misma índole que las que constituyen las verdades mitológicas.*" (P y S)

Entonces, hacia el final de su vida, pareciera que Durkheim ha sustituido la apelación a reconstruir las corporaciones por un llamado a *ritualizar* la efervescencia colectiva y construir nuevos *mitos*.

IV. Reflexiones finales

Pero entonces, ¿es el pensamiento de Emile Durkheim un pensamiento sobre lo comunitario? Responder esta pregunta supone haber saldado el principal problema, esto es, la definición de "comunidad" (que por motivos teóricos no estamos dispuestos a hacer *a priori*). Ahora bien, tomado la definición de comunidad propuesta por Nisbet (grupos formados a partir de la intimidad, la cohesión emocional, la profundidad y la continuidad), si podríamos decir algunas cosas al respecto.

En primer lugar, aún cuando el pensamiento del "joven Durkheim" no reduce "lo social" a "lo comunitario", el antídoto de los grupos profesionales rescata algo de ese registro. Sin embargo, pareciera que el "Durkheim maduro", piensa otras alternativas a la crisis de moral en su tiempo, en las que cumplen un papel importante el *rito* y el *mito*. Y bien ¿son éstos ritos instancias de "comunidad"? En

términos de la definición de Nisbet pareciera que no, pues aún cuando Durkheim indica la necesidad de que sean instancias *regulares*, específicamente indica que no deben ser *continuas*. Por el contrario, estos ritos reproducen esos momentos de “explosión” que Durkheim llamó *corrientes colectivas*. Es probable, en cambio, que el argumento que propone la reconfiguración de verdades mitológicas, basadas en la unanimidad intelectual, sí pueda ser más directamente vinculado al carácter “estable” de lo comunitario. Sin embargo si pensamos en los modos de emergencia de estas verdades, reaparece la cuestión de la “efervescencia” y nos enfrentamos al mismo problema que antes.

Llegados a este punto, aún cuando no quede del todo claro el papel de “lo comunitario” en el pensamiento de Durkheim, quizás sí pueda avizorarse mejor algunos de los motivos de la “renuncia” a pensar “lo social” a partir de la dicotomía tönnesiana clásica. Pareciera que más que pensar en términos de una dualidad, se propone una compleja gradación de temperaturas, estabilidades y niveles de cristalización como modos de abordar la complejidad del entramado social. En este sentido, si bien la pregunta por “lo comunitario” en la obra del autor puede resultar teóricamente muy productiva, habrá que tener los reparos suficientes para abandonarla a tiempo.

VI Referencias bibliográficas:

De Marinis, P. 2008 “Sociología clásica y comunidad: entre la nostalgia exacerbada, la proyección utópica y la sobria conceptualización”. Presentada en Seminario internacional: “Comunidad, identidad y políticas de gobierno en la sociedad del conocimiento”, Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva (CEIC), Departamento de Sociología 2, Universidad del País Vasco (17-19 de septiembre de 2008).

Durkheim, D. E 1965: *Las reglas del método sociológico* (Editorial Schapire, Buenos Aires)

Durkheim, D. E 2003: *Pragmatisme y sociologie* (Librairie Philosophique J. Vrin)

Durkheim, D. E 2000: “Juicios de hecho y juicios de valor”, en *Sociología y filosofía* (Miño y Dávila Editores)

Durkheim ,D. E: *De la división del trabajo social* (Editorial Schapire, Buenos Aires)

Durkheim, D. E: *Formas elementales de la vida religiosa* (Editorial Akal, Madrid)

Ramos, R.: "Estudio Preliminar", en *Formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Akal, Madrid, 1982.